

プラトン主義と自然主義

——滝久雄「貢献する気持ち」の哲学的な分析

加藤尚武

1、自然主義

滝久雄「貢献する気持ち」（紀伊国屋書店 2001 年）をひらくとまず「貢献心は本能である」という基本テーゼが示される。「貢献心は、すべての人の身に備わる、自然的な自発性の可能性である」と私は解釈したい。この主張を「自然主義的自発性の立場」と呼んでおく。

この自然的自発性に対して、知的・反省的な「自己犠牲への希求」とみなす従来の考え方が対比される。

「一般的には貢献を目指す心は、人間のもっとも高尚な知性を実現させる手段と考えられ、むしろ精神的にも磨かれた「自己犠牲への希求」に起因するものであるとされてきた。つまり従来から、貢献しようとする志とは自分を取り巻く他者や、彼らが暮らす社会、文化、環境などに対して心が開かれ、愛がこれらに向けられたときに現れる人間の性質の一つであると考えられているのだ。」（「貢献する気持ち」10頁）

この引用文のなかから「人間のもっとも高尚な知性を実現させる手段」、「神的にも磨かれた自己犠牲への希求」、「人間の性質の一つ」という言葉に光を当ててみれば、自己犠牲心への従来の味方との対比が、明らかになるだろう。

自己犠牲心とは、伝統的な西洋倫理学の枠組みでいえば、完全義務ではなくて、不完全義務、万人にそれを持つことが強制されるような (obligatory) 徳ではない。しかし、それを示すことには絶大な賞賛が寄せられる (meritorious)。自己犠牲心は、達人徳 (virtuose Tugend) ともみなされる。

そのような自己犠牲心と例としては、アウシュヴィッツ収容所で、他人の身代わりに餓死刑を受けたコルベ神父 (Maksymilian Maria Kolbe 1894-1941) の行為が著名である。その根拠は、彼の身体にそのような精神をはぐくむ要因があったというよりは、究極的には精霊の働きとみなされるだろう。精神が肉体の束縛（たとえば食欲）を突き破って働いたとみなされ、その精神の力は究極的に「自然ではないもの」に由来すると考えられる。

滝久雄は、「貢献心」が自然的であることを強調する。

「ところが〈貢献心〉を本能として、自分を他者のために役立てたいと志す自然な気持ちを〈自然から授けられたもの〉と見るのが、これから私が主張するところである。それは

知性からのものではなく、生まれながらに備わっている本能に起因していて、自然に湧き出してくるものである。つまり〈貢献心〉とは、けっして後天的なものではなく、むしろ先天的な欲求なのである。」（「貢献する気持ち」10頁）

この引用文から、「自然な気持ち」＝「自然から授けられたもの」＝「知性からのものではなく、生まれながらに備わっている本能に起因」＝「自然に湧き出してくる」＝「後天

的なものではなく、むしろ先天的な欲求」（「貢献する気持ち」10頁）という論のつながりを指摘することができる。

「自然な気持ち」の例として、機嫌のいい時の赤ちゃんの笑顔、運動会の競走で一等とった子供の充足感をしめす表情、仕事を終えて風呂に入っている農夫の表情などを挙げみて、その自然さがどこにあるかを考えると、誰かに見せようようと意図してのではない、意図なくして湧き上がってくる感情であるというような言い方が許されるだろう。

自然にこみ上げてくる感情、自分では意図することもとどめることもできない感情が、考えられている。

2、反自然主義の源流

これに対して「自然的自発性」を否定する見方がある。「自然的なもの、身体的なものはすべて自然因果性の支配を受けている。一見すると、まったく自発的に見える食欲、性欲でさえも、自然因果性の支配下にある。因果性によって、食べたいと思わされている意識は、本当の意味での自発性を持たない。真の自発性がなり立つためには、自然因果性を受け付けられないという条件が必要である」という理論である。

この理論はカントが次のように表現している。「意志とは、生物が理性的である限りでもつ一種の因果性である。自由とは、この因果性がこの因果性を決定する別の諸原因から独立して作用しうる場合の、この因果性の特性である。理性をもたないすべての存在者の因果性の特性は、別の諸原因の影響によって活動するように決定されるので自然必然性である。（中略）自然必然性は作用原因の他律である。どの結果も別の何か作用原因を因果性へと決定するという法則に従ってのみ、可能だからである。自律とは自分みずからが一個の法則であるという意志の特性である。＜意志はすべての行為において自分自身が一個の法則である＞という命題が意味するのは、＜信条それ自体をも一個の普遍的法則として対象化できる信条にしか従わないで行為する＞という原理のみである。これはまさに定言的命法の法式であり道徳性の原理である。それゆえ、自由な意志と道徳法則の下にある意志とは同じである。」（カント「道徳形而上学の基礎付け」、岩波書店版カント全集7巻90頁の平田俊博訳を参照した。）

「自然的自発性は、すべて自己愛にもとづく、獣性を帯びたエゴイズムである。この自己愛の所在は、友情においてすらその存在が確かである」と主張するカントを論駁するために、シラーは「走れメロス」の原作となった詩を書いた。ベートーヴェンの第9交響曲の歌詞「喜びによせて」にも、カント批判の主張が込められている。カントによれば「喜び」は感覚的な快樂であって、自己愛と結びつく。これを批判するために「喜び」が「すべての人を兄弟にする」という歌詞をシラーは示した。

カントは自由の因果性が自然因果性から自由であるためには、道徳法則を意志の規定根拠として採用することが不可欠であると論じている。

「理性的存在者は、叡知者としては自分を悟性界の一員に数える。この悟性界に属する

作用原因にほかならない自分の因果性を意志と呼ぶ。他面では、自分感性界の一断片であることも理性的存在者は意識している。感性界では彼の行為は、意志と呼ばれる因果性のたんなる現象として見いだされる。しかし、どうしてこうした現象がその因果性から出てくるのかという可能性については、私たちがその因果性をよく知らないので洞察できず、むしろその代わりに、感性界での理性的存在者の行為は別の現象によって決定されたものとして、つまり欲望や傾向性によって決定されたものとして、感性界に属するものとして、洞察されなければならない。」(カント「道徳形而上学の基礎付け」、岩波書店版カント全集 7巻 100頁の平田俊博訳を参照した。)

人間そのものが、カントによれば英知界の一員であると同時に感性界の一断片でもあって、そのつながりとか、境界とかを知ることにはできない。人間は「二世界的」なのである。悟性界とか英知界とか言われているものは、プラトンのイデアの世界である。つまり、カントの反自然主義の究極のよりどころは、プラトンのイデア界である。それはソクラテスがプラトンに教えたことでもある。このイデア説がユダヤ教、キリスト教、イスラム教の教理に組み入れられて、反自然主義の巨大な流れを生み出した。

3、メメント・モリと使命感

滝久雄は自分の「メメント・モリ」体験を次のように述べている。

「私がはじめて哲学的な出来事に直面したのは、中学二年生の時だった。きっかけとなったのは、友人の兄の死である。それはまだ高校生だった彼が、がんを告知され残された数か月の生命を、どう過ごしたかを知ることからはじまった。彼はがん告知の直後、それまでになく一心不乱に遊びはじめたという。ところが死の三か月ほど前になると、思い立ったように勉強をはじめ、もう二度と遊ぶこともなく死の淵まで学習することでひたすら走り続けた。短い人生でやり残した学習を、彼は限られた生命の期間でやり尽くそうとしたのである。」(「貢献する気持ち」14頁)

他人の死について知るという経験が、何らかの契機になって、自分のそれまでの生を反省し、「今の向こうに」その都度の未来をつぎ足し、つぎ足しして生きるのではなくて、死の時点から振り返って、その未来から現在へと時間を逆流させて、自分の人生の全体について、「これでいいのか」という思いに達する。これが「メメント・モリ」体験である。

愛する人、親しい人の死から、この経験が始まることが多いが、雷にあって「修道士になる」と決心したマルチン・ルターや、ドストイェフスキーのように銃殺される瞬間に皇帝の恩赦の知らせが届くという劇的な経験の例もある。ハイデガーは『存在と時間』で「先駆的決意性」として、ヤスパースは「限界状況」として論じている。

滝久雄は、自分の「メメント・モリ」体験を、ソクラテスの決然たる死と重ねて受け止める。

「私の胸のなかでは、死を賭したソクラテスと、不治の病を宣告された友人の兄の姿が重なって見えた。つまり死をもって自分の真理を証明しようとしたソクラテスの思いと、死

んでこの世界から消滅してしまうにもかかわらず学習に取り組んだ友人の兄の姿は、二四〇〇年の時空を隔てて共通項のようなものを私に暗示していた。」（「貢献する気持ち」35頁）

日常性とは違う次元にある、より高次のものが共通項にあり、この高次のものへと、具体的な行為、生活、活動は集約され、その高次のものから具体相は照射される。生活の多様性は一者へと収斂し、一者は多様へと放射される。この収斂と放射の構造が成り立つことが、使命感である。

「この両者の共通項とは何なのだろうか。おそらくそれは心の内側にあった何かが、死を

直前に控えた危機的な状況のもとで、両者をどうしようもなく熱い思いでつき動かしてしまう心の叫び声として聞き分けられるものだったといえる。しかもこの「使命感」の背景には、他人から言われたのではなかなかできないことを敢えて行うといった、自覚的な哲学がうかがえる。また死に直面した両者の行動には、自己と自己がもつ哲学との乖離(かいり)は見られない。言い換えれば、理性で感じる真理は、死という危機的な局面に際して本当の姿を現し、その真偽が行為者自身の生命の最期を賭した闘いとして問われるのであろう。また、おそらくこのような使命感を生んだ貢献心は、生命の終末を自覚した人であれば、例外なく訪れるものと推察される。」（「貢献する気持ち」35頁）

ソクラテスの場合には善のアイデアであり、アイデアへの核心の強さが、ソクラテスの死を支えている。しかし、アイデアは哲学の常識では、反自然主義の元締めである。ギリシャ的、ユダヤ的、キリスト教的、イスラム教的アイデア主義は、それぞれの教義のなかで靈魂不滅を基礎付け、人々の生活を死後の裁きに備えるようにと促す。この反自然主義は、「貢献心は人間の本能である」という自然主義とは、まず異質であることを心に留めなければならない。

4、ソクラテスという転換点

アリストパネスの『雲』は、ソクラテスを笑いものにした作品で、ソクラテス自身も観客と一緒に笑っていたと言われる。劇中にソクラテスが天体を観察する場面があり、それはアテナイで「哲学者といえば自然哲学者だ」と思われていたので、ソクラテスも「自然哲学者」とみなしてしまうというアリストパネスの強引なこじつけだと解されてきた。ソクラテスは自然哲学を切って捨てて、魂へと人々の目を向けさせた精神革命の遂行者とみなされてきた。

天野正幸「哲学の原点」（左右社、放送大学叢書、2016年）には次のように書かれている。「哲学史の書物を繙く、たいていは、哲学の歴史を紀元前六世紀のイオニアの哲学者タレーアスにまで遡っている。しかしながら、本書では、以下に述べるような理由によって、ソクラテスにまでしか遡らない。

第一に、・・・ソクラテス以前の哲学者たちの哲学は自然学的である。

第二に、そもそも「ソクラテス以前の哲学者たち」の書物は断片的にしか伝わっておらず、したがって我々は、仮に彼らに「哲学」があったとしても、それを体系的に知ることができない。

第三に、ソクラテスが新たな局面を切り拓いたことも確かである。もっとも、ソクラテスも書物を書き残さなかったのであるが、我々はプラトンの作品からソクラテスの哲学を知ることができる。

第四に、そもそも sophia というギリシャ語は、ソクラテス以前には「知恵の愛求」における「知恵」という意味は持たなかった。それゆえ、「知恵の愛求」という名に本当に値する最初の哲学者はソクラテスである。」(4頁)

私は、この断絶感は哲学史家が作り出したもので、歴史的な事実とは違うと思う。西洋哲学史の研究では「ソクラテス以前の哲学者は自然哲学者、ソクラテスは魂の哲学者で、靈魂の不滅への確信をその死に際の態度で示した」という定説がデーンと居座っている。

この断絶イメージの問題点は、プラトンの全体像が「魂とイデア」に偏って描かれて、プラトンの自然哲学がまるで無視されているということである。哲学の中心が「自然から魂に不連続的に転換する」ということが歴史的に起こったとするなら、それに関連する事象が指摘されなくてはならない。ソクラテス以前の哲学者像が、アリストテレスなどによって残された断片をつないで再構成された経緯が、無視されて、すでに出来上がった「ソクラテス以前の哲学者は自然哲学者」というイメージが歴史的な実像であるかのように誤解されている。

G. E. R. ロイド「初期ギリシャ科学」(山野耕治、山口義久訳、法政大学出版局)の警告に耳を傾けた方がいい。「ソクラテス自身がギリシア思想の転換点を示しているという考えは当を得ているが、しかしかれの重要性とプロタゴラスのようなソフィストたちの重要性は、科学よりはむしろ道徳哲学の領域にある。ソクラテスの弟子として、プラトンは道徳的論点については師ソクラテスの情熱的関心を共有したが、しかしまたソクラテスとは違って、プラトンはギリシア科学の発展のうちにおけるひじょうに重要な人物でもあった。」(96頁)

メメント・モリが、日常性の次元を超えたイデアへの扉を開くという見方に、哲学史的な「ソクラテス以前の哲学者は自然哲学者」という偏見が重ねあわせにされる危険がある。それを避けるためには、ハイデガーのプラトン観を見ておかななくてはならない。

5、ハイデガーのプラトン観

ハイデガーがプラトンのイデア説が大嫌いであったことをどう考えたらいいのだろう。ハイデガーの文章はとても難解なので、渡邊二郎「ハイデッガーのプラトン観一瞥」(渡邊二郎著作集、筑摩書房、第3巻)を引用して、解説する。

「1. 原初において、存在は、ピュシス[自然：立ち現れ]とアレーテΙΑ[真理：顕現]であった。2. しかるにプラトンにおいては、存在者がその恒常的現存性においてウーシア[実体：恒常的現存在]としてあるその存在者性にのみ、専ら注意が向けられて、それがイデア

アと捉えられ、3. それは存在者の側から存在者の側に向けて、その成り立つアプリオリな「あらゆる経験に先行する」条件という形で存在を捉えたものにすぎず、しかもその存在がアイデア、エイドス[共通本質]という存在者の本質的形姿であるかぎり、それに照準を合わせた確知の正しさに、今や真理の核心が存することとなり、4. かくしては、やがて、一切の現実を、イデー[理念]や価値に準拠して測定し、支配するフマニスムス、近代主観性の形而上学の登場が用意されたことにほかならず、5. こうして、存在が、存在そのものとしては、潰滅させられ、思索されずに無(な)みせられる、無(ニヒル)、すなわちニヒリズムスが、すでにプラトンにおいて隠された形で胚胎したという結論になる。」(94頁。引用文の中の数字はかとうの挿入、[カッコ内]は、加藤がこの論文の中から拾い挙げた言葉で補ったもの。)

この内容を次のように要約してみる。

1. ソクラテス以前のターレスやアナクシマン드로スでは、存在とは自分からありのままの姿を現わしているものことであった。
2. プラトンが、変わりやすいものは仮象だ、本当の存在は永久不変だという考えから、アイデアが本当の存在に仕立て上げられた。存在そのものではなく、存在の恒常的現存性に視点を移してしまった。
3. アイデアは、変化する存在者から変化しない存在者にむけて、経験する前から存在した条件に合うように存在を解釈している。
4. このアイデアが、理念、理想、価値というような形で、現実を支配すべきものとみなされる。人間が、アイデアの側に立って、自然を支配するというヒューマニズムの迷妄に陥ることになった。
5. プラトンがアイデアを語った時から、存在は無にされて、ニヒリズムの軌道が敷かれた。

ハイデガーの見方からすれば、ギリシャ哲学がアイデア論に向かったことが間違いのもとである。ソクラテス以前の哲学、それは自然と靈魂の対比を前提とする意味での「自然」哲学ではない。

メメント・モリとアイデア論が必然的に結びつくのではなくて、ハイデガーのメメント・モリ解釈「先駆的決意性」は、アイデア論がなくてもメメント・モリがなりたつことを示している。

キリスト教の世界でも、仏教の世界でも、「死を忘れるな」という戒めは、あの世に行く準備をなさいという意味であった。あの世が存在することを忘れるなど言う意味でもあった。ハイデガーは、そのような来世信仰がなくても、自己の全体性のあるより高次の視点から意味づけ、使命感を持って生きることは可能だと告げている。死と言う終末の時点から逆に現在の自分に向かっていくという終末論的時間構造が、メメント・モリでなりたつ。

私は、滝久雄が一面で「貢献心は本能である」と、自然主義的な自発性の立場を強調し

たが、他面でメメント・モリ体験から使命感として貢献心を受け止めるという側面があり、この二つの側面は、ひとまず異質であると留意することにした。

メメント・モリとプラトニズムとの結びつきについては、ほとんどの西洋哲学史がそれを積極的に主張することはなくとも、否定することはできないという姿勢を保つと思われるのに対して、ハイデガーは、メメント・モリを拠り所としながら、プラトンのイデア説を根本的に否定するという態度を示している。

6、自己愛

ハイデガーは「ソクラテス以前の哲学者は自然哲学、ソクラテスが魂への関心を説いた」という、おおくの哲学史記述がみとめている記述を、間違いであるとみなしている。その間違っただけの哲学史像に従うことで、知らず知らずのうちに、自然哲学と精神哲学の断絶を受け入れてしまう。

この断絶を消してしまおう。専門的な哲学の訓練を受けた人には困難かもしれないが、自然哲学と精神哲学の断絶はないという想定の中に身を置いてみよう。そうすれば次の引用は、比較的むりなく理解できる。

「人間は本来、自分の本能を自然に愛するようにできている。本能をあるがままに感じて、しかも虚無感や無常観から解放されたその瞬間に、貢献心は「在って見えなかったもの」から「見えるもの」へと飛翔する。それはしばしば本能のように逆らいがたい力動で、眠っていた理性を突然呼び覚ますこともあれば、また前述の友人の兄の場合のように、危機的な状況下で発動される使命感を生むこともある。」（「貢献する気持ち」62頁）

本能のかたちをとった貢献心も、使命感のかたちをとった貢献心も、ともに「眠っていたもの」の目覚め、見えないものから見えるものへの飛翔として、広い意味での自然主義的な仕方とらえられる。

「人間は本来、自分の本能を自然に愛するようにできている」という言葉は、キリスト教的な原罪観とは対極的な位置にある。カントの「自己愛＝悪の源泉」という思想とも対極的である。

「善の萌芽が自己愛でありえないのは確かである。自己愛は、私たちのすべての格率の原理として仮定されるなら、あらゆる悪の源泉にほかならない。」（カント「たんなる理性の限界内の宗教」、北岡武司訳、カント全集10巻、岩波書店60頁）

誰にも迷惑をかけずに自分の好きな食べ物を食べることが悪なのかと、カントに聞いてみよう。カントは、選択一般を格率の選択だという。私が、馬車を降りるときに「右足から降りる」なら、それが私の格率なのである。すべての行為は、私が選択した格率の支配下にある。格率の選択は、道徳法則か、自己愛(エゴイズム)かのどちらかである。道徳法則は、形式的でなければならない、実質があってはならない。「汝の意志の確率が普遍的な立法の原理となるように行為せよ」という定言命法が、道徳法則である。

「人間がよい人間と呼ばれるのは、自己のうちに置かれた道徳法則に向かう動機を格率に

採用している場合だけである。」(同60頁)

「幸せを願うという意味での自己愛を格率に採用することは自然的である。しかしこの自己愛が理性的なのは、一つには目的に関して、最大でもっとも長続きするような安寧と共存しうるものが選ばれ、一つには幸福を構成するこれらの要素にたいして、もっとも有効な手段が選ばれる場合だけである。この場合、理性は自然的傾向性〔欲望〕の下女の役目をつとめるだけで、そのために採用される格率は道徳性とはなんの関係もない。この意味での自己愛が選択意志の無制約な原理とされると、道徳性にたいして測りがたく大きな抵抗を生み出す源泉となる。」(同60頁)

カントの場合、自分で自分の行為を決定できるのは、自分が道徳法則を知っているからである。カント以前の段階だと、自分で自分の行為を決定することは不可能だから、すべての行為を、神の意志を伝えることのできる聖職者に決めてもらうという態度が正しいとみなされた。カトリックの司祭が、信者を導き、信者の告解を聞くという制度が敷かれていた。ルターが、万人司祭説、聖書主義を掲げてそれに反抗したとき、そのもっとも深い根になる信仰の内容は「義認論」にあったと言われる。

「信仰は私たちの内部で行なわれる神のわざであって、それは私たちを変化させ、私たちが神から新しく生れさせ、そして古いアダムを殺して、私たちが心も、気持も、想念も、すべての力も、まったく別の人間とし、そしてかならず聖なる霊を伴ってくる。ああ、信仰とは生き生きした、いそいそしい、よく働き、力強いものだから、絶えず善を産みださないではいられないのだ。信仰はまた、善きわざが行なわれるべきかどうか問いもせず、問われるよりも先に善きわざをしてしまい、そして常に善きわざを行なっているのである。」

(ルター「聖パウロのローマ人への手紙への序言」、翻訳は伊藤利男「経験主義と自己証明の文学」人文書院、59頁。なおルター「キリスト者の自由、聖書への序言」石原謙訳、岩波文庫76頁参照。)

「信仰は私たちの内部で行なわれる神のわざ」、人間のわざではないという点が眼目である。カトリック教会から自由になるということは、信仰する者の主観性の擁護、個人の主権性の主張ではない。反対に極端な自己否定を含んでいる。

ルターとカントは、人間の原罪を認める点では共通である。ルターは、自己の内なる神のわざをよりどころにして、救いの可能性をつかむ。カントは、自己の内なる道徳律によって自律を達成する。人間の原罪という観点からすれば、「人間は本来、自分の本能を自然に愛するようにできている」という滝久雄の言葉は、けっして受け入れられないだろう。

個人の自律が、原罪説と明確に分離されるのは、西欧の哲学では J. S. ミルの「他者危害原則」においてである。個人は法律の許す限り何をしてもいい。法律が個人の行動に規制を加えることが許されるのは、その個人の行動が「他者危害」を含む場合に限られるという考え方である。ここで世俗的な自由の観念が確立される。

7、ゲーテ

「小鳥たちがあたりの森にさえずり、数知れぬ蚊の群が赤い落日のなかに元気よく踊りまわり、沈む陽の最後のきらめきとともに草むらから甲虫がぶんぶん飛び立つ。ぼくの立っている堅い岩から水分を取っている苔や、やせた砂丘の斜面を這っている灌木が、自然のふところ深く燃えている神聖な生命を、ぼくに明らかに示して見せてくれる。ぼくは、あふれるばかりの豊かさを感じて、まるで自分が神になったような気がするのだ。」(『若きウエルテルの悩み』井上正蔵訳旺文社文庫 79 頁、第一部 1771 年 8 月 18 日)

この文章のなにある要素を、分析してみよう。外部の自然に感じるものが内部にある自然である。外部に観察して見て取った自然とは違うものがある。「堅い岩から水分を取っている苔」というのは、自然科学者でもあったゲーテが観察してデータをとって確かめたことのある事実である。目の前の色彩感にとんだ光景と対比して、暗い見えない自然の営みが、イメージとして重なり合う。心の奥底にある自然が、目の前の光景に現れているだけでなく、自然の奥底にあるものが、輝き出ている。「自然のふところ深く燃えている神聖な生命」を感じて、「自分が神になったような気がする」。この感情は「汎神論的感情」と名付けておいていいと思う。

これと滝久雄の言葉を対比すると、雰囲気や色彩感は全く違うのに、構造的にはとてもよく似ている。ことばを差し替えてみよう。

「人間は本来、自分の内なる神、自然のふところ深く燃えている神聖な生命を自然に愛するようできている。根源の生命をあるがままに感じて、虚無感や無常観から解放されたその瞬間に、その根源性が<在って見えなかったもの>から<見えるもの>へと飛翔する。それはしばしば自己の根源の力として逆らいがたい力動で、眠っていた生命を突然呼び覚ますこともあれば、また危機的な状況下で発動される使命感を生むこともある。」

ドイツの精神史では、その内なる根源性が、ルターでは「私たちの内部で行なわれる神のわざ」であり、カントでは「わが胸の内なる道德律」であり、ゲーテでは「自然のふところ深く燃えている神聖な生命」である。

文化史的にいえば、ルター主義はキリスト教の原罪観を強化するという一面と、その神との和解の根拠となる信仰を「内なる神」としてとらえ返す内在化の一面とをもっていた。ロマンティズムが、内なる神を内なる自然に置き換えることで、原罪観を払しょくする。ルネッサンスの芸術と宗教が、ボッカチオやボッティチェリに見られるように、原罪観への復帰という道をたどったのに対して、ロマンティズムは、原罪観を払しょくして世俗的市民文化を築きあげるのに寄与する。今日、私たちが「華やかな美しさ」として受け止めているものは、ロマン派の芸術の生み出したものであり、マーラー (1860-1911) の音楽、クリムト (1862-1918) の絵画、ホフマンシュタール (1874-1929) の文学にその爛熟した姿を見ることができる。

8、カントの存在根拠と認識根拠

カントによれば人間は、一面では自然的で、自然の因果性のもとにあり、他面では、英

知的であって、自然の因果性から自由であることを道徳法則によって知る。「自由は道徳法則の存在根拠であるが、道徳法則は自由の認識根拠である。」（実践理性批判、岩波書店版カント全集7巻 125 頁）もしも人間が自由でなければ、道徳法則を意志の規定根拠とすることができない。

道徳法則とは、カントの場合「汝の意志の格率が普遍的な立法の原理となるように行なせよ」という定言命法である。殺すと脅かされても偽証しない。他人の物は、その他人が死んでしまっても、自分のものにはしない。自殺しない。約束は守る。どんな状況でも嘘はつかない。こういうことをカントは道徳法則の実践であると考えていたので、その内容は禁欲的である。そこでカントの言葉の置き換えを試みよう。

「自由は禁欲の存在根拠であるが、禁欲は自由の認識根拠である」となるが、ほとんどの人は理解することも、受け入れることもできないだろう。吸いたいたばこを吸わないことに自由が存在するとか、我慢することで「自分の自由」を実感するとか言うのは、とても不自然である。

しかし、この「自由」ということばを「誘惑に負けない力」と置き換えてみると、「誘惑に負けない力は道徳法則の存在根拠であるが、道徳法則は誘惑に負けない力の認識根拠である。」この「道徳法則」をさらに「禁煙」と置き換えてみよう。「誘惑に負けない力は禁煙の存在根拠であるが、禁煙は誘惑に負けない力の認識根拠である。」その内容はまあまったく常識的で、だれでも理解できる。

「誘惑に負けない力」は、人の存在の内部にあるもので、直接には見えない。「禁煙」は、外部に現れたおので、目に見える。その二つの極のあいだに同一性が成り立たなくてはならない。同一性をどうやって確かめるのか。カントはそれが不可能だということが分かっていたのだろうか。

経験的に同一性を確かめることができるのは、外なるものと外なるものをならべてみる場合である。一般に内なるものと外なるものの同一性を確かめる方法はない。しかし、表現について、通常、人は内なるものが外に表現されたのだと考える。

心性と行為、感情と表情、病原と症状、内面性と作品などなどについて、「この作品には作者の品性が表されている」などという批評の言葉を使う。品性と作品を並べてみることはできないのに。「どういう品性が現れているのですか」と尋ねれば、「それは作品を見ればわかるでしょう」という答えが返ってくる。「内なるものが外なるものに表現される」という表現論の枠組みに疑問を抱く人もいる。しかし、内なるものが外に現れるという表現論の枠組みを使わないで、行為や芸術について理論を組み立てることは難しい。そこで「取扱注意」という心がけを忘れないようにしながら、この表現論の枠組みを使うことにする。

9. 「自然」という言葉の意味

中国・韓国・日本で共通に使われている「自然」という言葉は、現在では西欧語の「ネイチャー」の訳語としても、無理なく機能している。しかし「自然」が、もともと副詞的

性格が強く、その副詞が名詞化されて、その名詞がさらに転用されて「ネイチャー」の訳語として定着することによって、現代的な意味での「自然」の概念が成り立っている。

もともとの副詞的な意味とはなにか。伊東俊太郎「自然」（三省堂、52頁）に、荘子の引用がある。

「ある無名な人が言った、お前は、お前の心を恬淡無欲な境地に遊ばせ、お前の気を空漠静寂の境涯に合わせ、物の自然のあり方に従って、自分の勝手な心をさしはさまないようにしたなら、天下はうまく治まるだろう。」（『莊子』「応帝王篇」三）

「自分の好き嫌いの感情によって、自分の身を傷つけるようなことはせず、いつも自然のあるがままにまかせて、いたずらに生の欲望を増長させることはない。」（『莊子』「徳充符猛扁」六）

要するに荘子の「自然」は、意図的な行為の排除を意味する。荘子の「自然」を、ゲーテの「自然のふところ深く燃えている神聖な生命」と比べると、消極主義が徹底している。西洋思想ではマルソーの教育論につよい消極主義があり、「何も教えるな。教えれば自発性を抑圧する」という主張となる。自然主義のひとつの形は、消極主義である。

心の奥にあるものが、外に出てくるとき、意図的な態度をまじえないということが、自然な表情を生み出す。この「心の自然な発露」を「心の自発的発露」と言い換えていいだろう。現代の日本語で「自然」という言葉が使われたとき、「心の自発的発露」と「物質的自然が原因になっている」という二つの使い方があるように思われる。

滝久雄の次の引用文のなかの心の内発的自発性のとらえ方と、「自然」という言葉の用法に注目してみよう。

「私たちは社会のなかで、いつしか他者に尽くすことをしはじめる。家族に対しても同僚に対しても、また先輩や後輩に対しても、他者に貢献することで、私たちはある種の「救い」のような明るさの感覚に目覚めて、そこではじめて安心できるようになる。なぜならそこでは本能を否定することもなく、しかもその一方で、他者に尽くすことが悪いことではありえないからなのだ。事実、他者に対峙して発動されるこんな心の一面は、あたかも本能が発動される時のように自然に作動して、しかもどんな倫理や道徳律に反することも無い。そこで再び地下水は高い地点から低い地点へと滴りはじめ、私たちは知らぬ間に自然な寛ぎに包まれていることに安堵する。そんな人間の、他者のために働きかける自然な気持ちを、私は「貢献心」と名づけている。貢献心は本能だ。本能とは、人間が生きていくために自然から授かった生来の能力であって、目的をもって後天的に身につけるものではない。それは人間の因果律に属し、自然に湧き出してくるものであって、それゆえ人間の合目的律に属するものではない。」（「貢献する気持ち」71-72頁）

私がこの著作を最初に読んだときに、つよく印象付けられたのは「他者に貢献することで、私たちはある種の救いのような明るさの感覚に目覚めて、そこではじめて安心できるようになる」という言葉だった。

「救いのような明るさの感覚に目覚める」とは、どういう心理状態だろう。ハイデガーの文章の中に、暗い森の中の道を歩いていると、突然、樹木がなくて青空がぼっかりと穴のようにあいているところに出てくるという場面がある。その場所を彼は「ひらけ」(das Oeffene) という。この「ひらけ」の感覚が、「救いのような明るさの感覚に目覚める」ことととてもよく似ている。「救いのような明るさ」といえば、上から差し込む光を思い浮かべる。森のなかの「ひらけ」では、視線が自然に上を向くだろう。そして閉じ込められていた状態から、開かれた状態への開放感を味わうだろう。

「他者に対峙して発動されるこんな心の一面は、あたかも本能が発動される時のように自然に作動して、しかもどんな倫理や道徳律に反することもない。そこで再び地下水は高い地点から低い地点へと滴りはじめ、私たちは知らぬ間に自然な寛ぎに包まれていることに安堵する。そんな人間の、他者のために働きかける自然な気持ちを、私は「貢献心」と名づけている。」(同)

進もうとして心は、他者に出会うと阻止される。「他者に対峙する」とは、そういう阻止感を伴う。他者は不安をかき立てる。次の瞬間にどういう出方をするか分からないという当惑感を引き起こす。それが他者の他者性である。

実は困惑しているのは相手の方だとわかると、救いの手立てが見えてくる。心は、相手のために前に進むことができる。救う行為が「あたかも本能が発動される時のように自然に作動」する。食べたいという自発性、見たいという自発性と、その自発性の流れが、抵抗なく発露するという点で、本能と変わらない。

「そこで再び地下水は高い地点から低い地点へと滴りはじめ、私たちは知らぬ間に自然な寛ぎに包まれていることに安堵する」という文章は、とても映像的である。心の自発性の発動を、ほとんど象徴的に表現しているのが、「地下水は高い地点から低い地点へと滴りはじめ」というイメージの重ね合わせであるが、この重ね合わせ(暗喩)は、心の発動が、自然の奥底にある隠れた力の発動でもあることを告げている。

「本能的な感情のもとで、私たちは、倫理や道徳の基準へ向かうよりも明快に、快樂の原則へと結びつきやすいものである。それは否定されるのでも肯定されるのでもなく、あたかも地下水が厚い岩盤の、目に見えない隙間に滲み出し、しかも高い地点から低い地点へと滴り落ちるもののように、自然な状態と受けとわることができる。」(「貢献する気持ち」68頁)

「にもかかわらず、私たちはまた、本能にどこかうしろめたい感覚を抱いて生きている。そして「自分」から発する本能を、どう合理的に否定して生き抜くかといった葛藤を背負い、身の回りの倫理や道徳といったものに解決の糸口を探ろうとする。しかし、けっして地下水は厚い岩盤に永遠に閉ざされるものではなく、また低い地点から高い地点へと滴り落ちはしない。なぜならそれは自然ではないからだ。」(「貢献する気持ち」70頁)

「こんな心の一面は、あたかも本能が発動される時のように自然に作動して、しかもどんな倫理や道徳律に反することもない。そこで再び地下水は高い地点から低い地点へと滴りはじめ、私たちは知らぬ間に自然な寛ぎに包まれていることに安堵する。」（「貢献する気持ち」71-2頁）

これらの「水滴の比喻」は、本能と道徳性が根源的な自然の摂理において一致するという「自然主義」のもっとも深い層を表現している。この深い層に働いているのは、自然の因果律の全体を含む全自然的動向である。「心の自発的発露」としての自然と「物質的自然が原因になっている」という「自然」の二つの使い方が、ここで繋がっている。

10、伊東仁斎

本能と道徳性がどこかで繋がっているという考え方は、原罪説の影響のある文化では見られない。儒教思想のなかの朱子学から生まれた「性理学」の日本的展開のなかにも、それはみられる。

「かれ（伊東仁斎）の哲学の基本になる、生生の哲学は、易にもとづくとともに、仁斎の死をのりこえた闘病生活の実践をとおしてたしかめられたものではないであろうか。さらには、その後、間もなくはじめて結婚し、先妻尾形氏、後妻瀬崎氏とのあいだに、五男三女を得ているのも、生生こそ宇宙の本体であるという認識を、現実においてたしかめるものであったと思われる。末子の五男蘭隅（らんぐう）が生まれたのは、仁斎六十八歳のときであるが、老年にして子を得た点では、八十四歳の蓮如には及ばないにしても、相当旺盛な生命力の所有者であったとはいいい得るであろう。「童子問」中巻第六十七章において、<天の活物為る所以の者は、其の一元の気有るを以てなり。一元の気は、猶人の元陽有るがごとし。飲食言語、視聴動作、身を終うるまで息むこと無し。正に其の元陽有るが為めなり。若し元陽一たび絶すれば、忽ち異物と為って、木石と異なること無し。>という元陽の語が、中国では、セックスと結びついて使用されることがしばしばあることを、仁斎が知らないことはなかったであろう。巷間伝えられる、仁斎が房事において、甚だ真摯であったという逸話は、ただの話柄として見過ごされないものがあるように思われる。」（清水茂、岩波文庫「童子問」解説。279頁）

ここに引用されている文章は、現代の日本語に直せば、「天が生きているのは、なぜかと言えば、一元の気を持っているからである。一元の気は、人間の場合、生命力（元陽）をもつのもと同じである。飲食する、言語をつかう、視る、聴く、動作をするということは、死ぬまでやまない。それは生命力（元陽）があるからである。もし生命力（元陽）がいったん絶えてしまうと、たちまち異物と為って、木石と異なる」となるだろう。

すると今度は、「一元の気」がどういうものなのか知りたくなる。仁斎の『語孟字義』天

道章中の言葉を、子安宣邦「江戸思想史講義」(岩波書店)が解説して見せてくれている。

「天地の間は一元気のみという自らの発言の真意を、仁斎はここで天地を一大箱に譬えて説明しようとしている。いま六片の板をもって箱を作ったその箱に緊密に蓋をする。箱の中には自ずから気が満ちてくる。やがてそこに徽状のものが生じる。徽状のものが生じれば、やがてそこに小さな虫も生じてくるのは自然の理であると仁斎はいう。ここで箱が天地の譬えであり、箱の中に満ちる気は陰陽であるという。陰陽の運動によって天地に化生する万物が、箱の中の気によって生ずる徽や虫に譬えられている。こうした比喻によって仁斎は、箱の中の気はどこから来たわけでもなく、どこから生じたわけでもなく、箱があれば自ずからそこに気が満ちるのだという。だから、天地の間は一元気のみだということが知れるのだと仁斎はいう。」(子安宣邦「江戸思想史講義」岩波書店、108頁)

自然の全体は、一つの元になる気の変化を維持しているものなので、連続一体等質の生命体であるということになる。動的質料的一元論と言ってもいいと思う。その根源的存在には、一種の理法が貫かれており、その理法を人間が自分自身の内に感じ取ることによって使命感、生き甲斐に満ちた生存、張りのある気持ちになりたつ。

子安宣邦は仁斎の次の言葉を引用している。「仁は性情の美德にして、人の本心なり。蓋し天地の大徳を生と曰ひ、人の大徳を仁と曰ふ。而して所謂仁とは又その天地生生の徳を得て、以て心に具ふるものなり。」(子安宣邦「伊藤仁斎の世界」ペリかん社 224頁)

この文章は仁斎の若い時のものだそうである。「仁」というのは、ふつうに理解すれば「思いやり」であるが、仁斎に「貢献心は仁ですか」と尋ねれば、彼は「そうだ」と言うに違いない。そこで「仁」を「貢献心」と置き換えて、仁斎のことばを現代語訳してみよう。

「貢献心は人間本性に本能としてそなわる美德である。貢献心は、人の本心である。天地の大徳を生と言ひ、人の大徳を貢献心と言ふ。そして貢献心とはその自然の生命力の力を受けて、人間の心に具わったものである。」大宇宙(天地)の大徳が生であり、小宇宙(人)の大徳が貢献心(仁)である。

子安宣邦は、この立場を仁斎は捨てたと言うが、私には捨てていないと思われる。子安が引用する晩年の仁斎の立場は、こう表される。

「陰陽相推して天道成る。剛柔相錯て地道立つ。仁義相濟して人道備はる。而して其の相推し、相錯り、相濟す所以の者を求むるときは、則ち亦只是れ自ら相推し、相錯り、相濟すのみ。物有て然らしむるに非ず。故に天の道は陰陽に尽き、地の道は剛柔に尽き、人の道は仁義に尽く。若し夫れ天道を陰陽の外に求め、人道を仁義の外に求むる者は、道を識る者に非ず。」(子安宣邦「伊藤仁斎の世界」ペリかん社 225頁)

「陰の力と陽の力が互いに推し進めあって天の道ができる。剛の性質と柔の性質が互いに混ざり合って地の道ができる。仁(思いやり)と義(正義)が互いに補い合って人の道ができる。互いに推し進め合うもの、互いに混ざり合うもの、互いに補い合うものの元の姿を求めても、ただ相互作用の中にあるものしか出てこない。相互作用以前の元の実体があって相互作用が成り立つのではない。故に天の道は陰陽の相互作用に尽き、地の道は剛

柔の相互作用に尽き、人の道は仁義の相互作用に尽きる。天の道を陰陽の外に求め、人の道を仁義の外に求める者は、道を識る者ではない。」

若い仁斎が「大徳」と呼んだものが、晩年の仁斎では「物有て然らしむるに非ず」という非実体論、相互関係論に変化しているが、そのどちらでも天の理法と人の道は根源的には同一なのである。

「中国の自然観では、自然界には文字どおりおのずから然る秩序すなわち自然の理法(天道)があるとされ、しかもその自然の理法が人間社会の理法と同一のものと思念されるのが通常であった。つまり自然(天)と人とは同じ原理・法則のもとに動いていると考えられたのである。これが「天人合一思想」であり、中国思想の顕著な特徴の一つとして常に挙げられるものである。」(池田秀三「自然宗教の力」157頁)

若い伊藤仁斎も、晩年の伊藤仁斎も、この「天人合一思想」にのっとなっていると考えてよいと思う。

これはギリシャでは、アナクシマンドロスに見られる。しかし、プラトン主義の登場はギリシャ的な「天人合一思想」を根底から覆した。それに抗議したのがハイデガーである。ハイデガーは、現在さまざまな角度から支持と批判を受けているが、なぜかそのプラトン批判を受けとめなおすという姿勢を示すハイデガー研究者は皆無である。

ギリシャのアナクシマンドロスに中国の易経が対応する。易経を合理化した朱子の自然主義(天人合一思想)を、性欲と言う本能と仁という貢献心とを接近させるところまで持って行った思想——官僚主義的な朱子学を町民化した思想が、伊藤仁斎によって語られている。仁斎は孔子の「学んで時にこれを習う、またよろこばしからずや」という言葉を解釈して、「一度学んだことをときどき復習すると、知識が広がり、道理がはっきりし、まるでぐっすり眠って不意に目覚め、ちんぼが突然立ち上がったかのように、爽快でたまらない」(「論語古義」貝塚茂樹現代語訳、日本の名著13中央公論社、44頁)と述べる。知識を確かめる喜びを、「ちんぼが突然立ち上がったかのように爽快」と形容した人は、古今東西、伊藤仁斎以外にはいないと思う。

西欧文化のなかでプラトン主義は、反自然主義の巨城となって、キリスト教的な原罪観を支え続けてきた。存在(Sein)と義務(Sollen)の二分説は、20世紀初頭のムーアによる「自然主義的戯謔批判」によって、その二分説を方法論的に強化する方向に向かったが、方法論主義の枠の中で实在論を立ち上げて、たんに形式的な实在論に終わってしまった。方法論主義の貧困という限界を背負ってしまった英米のアカデミックな倫理学に対しては、実務的な応用倫理学が続々と誕生するという事態となった。

自然主義を正面から受け止めようとするれば、プラトンからカントをへてムーアに達してまだ影響を保ち続けている存在と義務の二分説を根底から否定するという嵐の中に立たなくてはならない。英米の倫理学説の陰に隠れていれば安心と思いついでいる日本のアカデミシャンも自然主義の奥行と幅をしっかりと見据えるべきである。

存在と義務のプラトン主義的二分説にたいして、天人合一的自然主義を対置することが、

粗野な思想的バーバリズムのように思われなくなってきたのは、ダーヴィニズム、動物行動学、分子生物学的遺伝学が、自然と精神の間の壁に次々と穴をあけ始めたからである。その風穴から吹いてくる自然主義の風は、キリスト教から原罪説を吹き飛ばすだろうし、仏教から輪廻説を吹き飛ばすだろう。そうなると倫理＝禁欲主義という色彩もまた吹き飛ばされるだろう。倫理のそういう未来像を孔子はこう語っていた。「子の曰く、これを知る者は、これを好む者に如かず。これを好む者は、これを楽しむ者に如かず。」（「論語」雍也第六、金谷治訳、岩波文庫 117 頁）

滝久雄には「やらなければならないことは、やりたいことにしよう！」（PHP、2010 年）という著作があるが、私には孔子の言葉の後を追っているように見える。（了）